50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 32 10 AOUT 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Causeries philosophiques [1]

ART. 3 — SAVEZ-VOUS LIRE ?

— Si déjà nous avons pu dire de belles et bonnes choses touchant la vraie notion de la sagesse, voici le meilleur pour la fin.

Nous touchons, en effet, au point final de cette ligne de la sagesse, que nous voulions décrire d'un bout à l'autre telle qu'elle s'offre à nous dans la réalité. Le principe en est la raison, qu'une certaine habitude, pouvant aller jusqu'à l'instinct, incline dans le sens de l'ordre.

Où pensez-vous qu'elle aboutit, en définitive ?

— A son objet propre, évidemment.

— Vous parlez d'or, mon cher ami ; et vous pensez pareillement que cet objet propre se nomme : les causes suprêmes de toutes choses.

Il est entendu que matériellement tout est justiciable de la sagesse, puisque rien n'est sans cause, et tout est ordonné, comme nous l'avons vu, et ne cesserons de le voir.

Il est entendu aussi bien que dans la connaissance d'un être la sagesse ne s'arrête pas : ni, comme les sens, aux vêtements extérieurs, ni même, comme la science, aux causes immédiates.

Alors, mon bon ami, la conclusion est simple. Pour savoir — ce que nous voulons — s'il faut admettre un postulant-philosophe parmi les vrais amis de la sagesse, nous n'avons plus qu'à lui poser la question réellement formelle : « *Monsieur, savez-vous lire ?* »

— C'est probable !

— Ne plaisantez pas, je vous prie, en un sujet aussi sérieux. Ne comprenez-vous pas que nous mettons là en question toute la voie de la sagesse, qui part, nous l'avons dit *(Ami* 1932, p. 83), d'une intelligence confuse, suit pas à pas la droite raison, et parvient à acquérir une intelligence meilleure, sinon parfaite, de son objet ? Ainsi, d'un bout à l'autre, le sage fait œuvre d'intelligence.

Or, notre intelligence — son nom le dit assez — n'est que la faculté de lire au fond d'un être *(intus legere)* le secret de sa vérité. On est intelligent dans la mesure où l'on est capable de lire les caractères profonds d'un être ; et l'on fait œuvre de sagesse en les épelant comme il faut.

Vous qui prétendez être un sage, savez-vous lire ? Connaissez-vous la théorie, et possédez-vous la pratique d'une lecture formellement sage ? C'est peut-être un peu moins probable ! Pour assurer votre triomphe à cet examen capital, laissez-moi d'abord vous rappeler — vous les avez appris jadis — les principes d'une sage lecture ; et puis vous mettre sous les yeux quelques exercices de choix.

* *

§ 1. — *Principes d'une sage lecture*

Quand la mémoire sait reconnaître la forme des lettres qui composent un mot, puis les assembler dans leur ordre exact, et se rappeler enfin le vrai sens de leur assemblage, on sait lire, c'est-à-dire on a de ce mot une intelligence pareille, sinon égale, à celle de son auteur. Le lecteur y arrive, parce que manifestement il suit, mais à rebours, le même chemin que l'auteur. Celui-ci connaissait d'abord le sens du mot qu'il voulait dire, et l'assemblage des lettres qui devait le représenter ; et il les a posées dans l'ordre l'une après l'autre. Ainsi logiquement le procédé de la lecture se justifie et s'explique par le procédé de la composition ; celle-ci est une synthèse que la lecture analyse.

Le travail de notre sagesse, cherchant à lire au fond d'un être le secret de sa vérité, est calqué sur le procédé de la mémoire dans la lecture grammaticale ; et, comme lui par conséquent, il se justifie et s'explique d'après le sens et l'ordonnance des caractères mêmes de l'être, tel que Dieu l'a fait. C'est pourquoi, d'ailleurs, faire œuvre de sagesse, c'est recomposer dans son intelligence ce rayonnement analogique de l'intelligence de Dieu, qui est la création. Par le même chemin que la divine Sagesse a descendu vers nous en créant, notre sagesse remonte vers Dieu en lisant son œuvre. Aussi aboutit-elle à nous donner d'un être une intelligence pareille à celle que Dieu en a.

— C'est merveilleux ! Rappelez-moi, je vous en prie, les trois étapes de ce chemin.

— Non seulement je vous les rappelle ; nous allons les suivre de près. Des caractères profonds de l'être remonter dans l'ordre à ses causes suprêmes, et atteindre ainsi le sens du mot « être, » qu'épèlent chacun à sa manière les êtres que nous connaissons : voilà en résumé le beau travail de la Sagesse, que nous allons analyser.

Vous entrevoyez, je suppose, la portée de cette analyse ?

— Elle doit se retrouver dans toute œuvre sagement composée.

[1] Voir l'*Ami* du 16 février et du 8 juin.

— Nécessairement,... si son auteur sait formellement ce qu'il veut dire : ce qui n'est pas le fait du plus grand nombre, croyez-le bien !

Vous, du moins, quand vous vous tiendrez sur le sommet de ces principes, les premiers de l'être et de l'esprit humain, vous serez à même de juger du premier coup d'œil la sagesse des œuvres qui vous passeront sous les yeux, et de donner aux autres des œuvres vraiment sages.

— N'est-ce pas le résultat final que devraient assurer de bonnes études philosophiques ?

— Non, mon cher ami, elles devraient *commencer* par là. Car pour savoir formellement en quoi consiste la sagesse, c'est-à-dire pour comprendre sa vraie définition qu'on expose aux préliminaires, il faut monter sur le sommet des principes premiers dont elle vit.

On l'affirme très justement à la première page des Manuels ; mais l'on se contente d'y nommer les quatre causes de l'être, sans même nommer les éléments que ces causes prétendent expliquer, sans montrer surtout que ces causes s'ordonnent dans le fond de l'être !

Ainsi mutilée, cette définition est logiquement inutilisable : elle est vraiment sans queue ni tête, puisqu'il n'en reste que le milieu. Que pourrait-on bien en faire ?! Ne soyez donc pas trop étonné de n'avoir pu vous en servir. Vous verrez bientôt que ses propres auteurs s'empressent de l'abandonner pour composer leur manuel. Loin de moi la pensée de leur en faire grief, leur pauvre définition n'étant bonne à rien. Mais par ailleurs voyez leur extrême embarras ! S'ils avaient mis dans tout son jour, à la première page de leur livre, cette notion formelle de la vraie Sagesse, au lieu d'en disperser les morceaux à travers la Métaphysique, la Logique, la Psychologie, etc., il eût été si manifeste qu'ils ne traitaient point philosophiquement leur matière philosophique, qu'ils ne pouvaient même plus décemment appeler *Traité de Philosophie* un livre qui n'en a nulle part la forme. Ces pauvres auteurs sont vraiment à plaindre!

— Et nous, alors ?!

— Vous ne le serez plus ; suivez-moi.

1° Les Premiers Eléments de l'être

A) De la *simple notion de l'être en général* tirons sans nul effort les principes premiers de l'esprit.

L'objet premier de toute connaissance, c'est l'être ; car la vérité, objet propre de l'intelligence, c'est ce qui *est* vraiment. Quel que soit cet être, et quelle que soit sa manière d'être, on sait d'abord qu'il *est*.

Puis donc que tout principe se formule à la manière d'un jugement, qui attribue à un sujet ce qui lui est dû, on est sûr de ne pas se tromper en attribuant l'être à ce qui est ; car le sujet et l'attribut sont identiquement la même chose. Ce qui est, est ; le bien est bien : c'est ce qu'on appelle justement le *principe d'identité,* dont la formule négative : « Le non-être n'est pas, le bien n'est pas le mal, » s'appelle le *principe de contradiction.*

Quiconque n'admet pas ces premiers principes est incapable de dire un mot sans se contredire manifestement ; car l'emploi d'un mot sous entend qu'on admet l'identité de ce mot-là avec le sens qu'on lui attribue. Les négateurs de ces principes, s'il leur restait encore une ombre de logique, n'auraient plus qu'à faire comme Cratyle, qui, se rendant compte, au dire d'Aristote, qu'il ne pouvait plus logiquement dire le moindre mot, se contentait de remuer le doigt. C'est le seul conseil à donner à ces fous, au lieu de discuter follement avec eux !

— Comment est-il possible que des gens, apparemment sains d'esprit, déraisonnent à ce point ?

— Le même Aristote vous répondrait d'abord « qu'il n'est pas nécessaire qu'on pense tout ce qu'on dit. » Mais le Psalmiste arrache le masque de cette folie simulée : « *Noluit intelligere, ut bene ageret.* » Ces gens-là, mon ami, sont trop intelligents pour ne pas deviner que nos premiers principes ne sont dans la réalité que les premières manifestations à l'esprit du Premier Principe, qui est Dieu. Ne voulant pas de Dieu, ils préfèrent passer pour des fous !

C'est leur affaire. Vous, du moins, retenez cette précieuse conclusion : en partant des premiers principes, si l'on raisonne droitement, on est sûr de rejoindre Dieu.

— Si nos Manuels d'apologétique en prenaient conscience !

— Qu'ils la prennent ici, mon ami ! C'est à eux tout d'abord que ce discours s'adresse ; et même on leur conseille de faire la contre-épreuve à chacun de leurs arguments. Si leur démonstration repose sur le roc des premiers principes, elle contraindra chaque fois l'adversaire à admettre ou ses conclusions ou le verdict des Ecritures : « *Dixit insipiens : Non est Deus.* Il faut être idiot pour nier Dieu. »

Mais poursuivons notre exposé. Les principes suivants tendent à préciser simplement cette notion première et confuse de l'être, en l'analysant.

B) *L'Existence.* — Quand on dit : « Cela est, » on parle avant tout d'un fait, le fait que cela existe. Cela pourrait donc ne pas exister, et cependant pourrait être : une montagne d'or n'existe pas, mais elle est possible. On conçoit dès lors avec évidence qu'exister n'est qu'une manière d'être ; et que la possibilité en est une autre. Précisons-les.

Ce qui n'est que dans la pensée, est dit simplement *possible ;* et ce qui se trouve dans la réalité en dehors de nous *(ex-sistit)* est dit réellement *existant.* Entre les deux il y aura ce qui s'achemine de l'état simplement possible à l'état parfaitement réel, et qui présentement a seulement la puissance de devenir un jour réel actuellement.

On distingue ainsi trois degrés d'existence : — le *possible,* qui peut exister ; — la *puissance,* qui existera ; — et l'*acte,* qui existe présentement, le-

quel acte d'ailleurs est lui-même passager, et finira par ne plus être.

Que de confusions engendre ce petit verbe « être », quand on ne précise pas son mode, comme dit justement la grammaire, laquelle distingue sagement, rien que dans l'ordre réel, le mode *futur* qui est celui de la puissance, le mode *présent*, celui de l'acte, et le mode *passé* quand l'acte est fini.

Ne perdez pas un de ces mots. D'une part ils ne souffrent pas de discussion sensée ; d'autre part un trésor est caché dedans : le premier secret de toute œuvre sage, que nous en tirerons bientôt.

Voici le second :

C) *L'Essence.* — Le sujet du verbe être veut être expliqué à son tour. L'esprit le fait, en détaillant les attributs qui lui conviennent, et s'identifiant dans son tout, constituent justement son identité (1er principe).

Suivez l'ordre de cette analyse :

1o Cet être est une certaine chose, qui demeure identique à elle-même, quel que soit son mode d'exister. Ainsi, du principe d'identité découle immédiatement le *principe de constitution* de l'être, en vertu duquel on lui attribue justement une certaine essence ou nature propre.

Essayons de la déterminer. A y regarder de plus près, on voit

2o) Que cet être est *un* être, — soulignez le mot *un,* — c'est-à-dire une seule et même chose. Ce qu'il nous faut bien reconnaître, sous peine de heurter le principe de contradiction, duquel découle donc immédiatement ce *principe de l'indivision* de l'être, fondement premier de la synthèse, que toute connaissance doit réaliser pour se trouver finalement conforme à son objet réel.

3o) Mais en même temps on s'aperçoit que cet être n'est pas tel autre. Il est quelque chose de particulier. D'où l'intelligence se met à chercher, et trouve dans l'essence de cet être le *principe de sa distinction*.

C'est en vertu de ce principe qu'elle distingue d'abord dans l'être ses éléments essentiels ; d'où elle voit découler ensuite, comme les conclusions d'un principe, diverses propriétés, qu'en toute logique ou, pour mieux dire, en toute justice, on devra forcément attribuer à cet être.

Nous dirons donc que l'analyse est indispensable à la connaissance. Mais qui ne voit que si l'esprit s'impose l'analyse de cet être, au fond c'est toujours pour l'identifier (1er principe) ?

4o) Peut-on dire qu'à ce moment-là on le connaît parfaitement ? Non, pas encore. Ni la synthèse, ni l'analyse n'ont été poussées assez loin.

Il faudrait maintenant associer, comme elles sont dans l'être réel, son essence et son existence, pour préciser exactement son degré d'actualisation. Il sautera aux yeux aussitôt qu'une actualité ultérieure est non pas seulement possible à cet être, mais tout à fait en son pouvoir. Il en est capable naturellement ; autrement dit, sa nature est essentiellement *principe d'action*.

Alors l'analyse aura tôt fait de découvrir ses puissances naturelles d'agir, qu'on appelle ses facultés, ses moyens, ou ses lois ; lesquelles peuvent être plus ou moins inclinées à produire leurs actes.

— Ah ! cette fois nous y sommes, je pense ? La notion confuse du début est devenue tellement nette, que nous possédons désormais la pleine intelligence de l'être.

— Que dites-vous là, malheureux ! Seriez-vous moins intelligent que le dernier des tout petits, lequel, non content d'interroger : « Qu'est-ce que c'est que ça ? » et d'acquérir la notion de cet être, demande aussitôt : « Pourquoi ça ? » car il veut justement en savoir encore la raison.

A qui fera-t-on croire que cette tendance instinctive n'aboutisse à rien, qu'il n'y a pas de raison d'être ? Elle est, au contraire, impérieusement exigée par les mêmes premiers principes.

2o Les Causes suprêmes de l'être

A) *Causes intrinsèques.* — Il faut bien admettre d'abord, à moins de nier le principe même d'identité, que toute essence possède en soi sa raison d'être, qui est précisément l'identité complète du sujet et de l'attribut.

Pourquoi dites-vous que ce mur blanc est blanc ? sinon parce que vous voyez en lui tous les caractères de la couleur blanche. S'ils n'y étaient pas, je pourrais dire tout aussi bien : « Ce mur blanc est noir, » et faire l'idiot comme beaucoup d'autres.

Ainsi le principe même d'identité postule vigoureusement le *principe de la raison d'être intrinsèque*.

B) *Causes efficientes.* — C'est aussi vrai de l'existence. Pourquoi cet être existe-t-il ? De deux choses l'une :

S'il est à lui-même sa raison d'exister, si cette raison se trouve en lui, j'arriverai à la découvrir en analysant son essence. Je verrai à ce moment-là qu'il lui est réellement essentiel d'exister.

Mais si son existence n'a pas de raison d'être ni en lui, ni en aucun autre ; comme il n'y a plus de raison pour que j'affirme qu'il existe, je pourrai dire également : « Cet être est, » ou « n'est pas, » et nier comme ces fous le principe de contradiction.

Il faut donc, en vertu de nos premiers principes, que l'être qui n'a pas en soi la raison de son existence, la tienne d'un autre, qui est sa cause : d'où le *principe de l'efficience*.

— Il n'y en a pas qu'une, ordinairement.

— C'est vrai. En cherchant qui a fait exister cet être, je découvrirai bien des causes ayant collaboré au fait de son existence : les unes, par exemple, à titre d'instrument, et d'autres à titre d'auxiliaires. Mais celles-là ont aussi besoin d'explication, car leur titre indique qu'elles dépendent d'une autre. Mon esprit ne s'arrêtera qu'à la cause vraiment principale, la cause-principe, qui possède en elle la raison de ce fait.

C) *Causes finales.* — Or quelle est cette raison ? Il doit y en avoir une ; autrement l'action de la

cause serait elle-même sans raison d'être. Je la cherche en me demandant : « Pourquoi a-t-il fait cela ? » Je veux savoir son intention, le but qu'il voulait atteindre ; car je devine que cet être était une fin pour son auteur. Quand je le saurai, je comprendrai pourquoi finalement cet être avait reçu de son auteur telle nature et telles facultés. C'était en vue d'un certain bien qu'il en attendait finalement.

Mais précisément parce que le bien a raison de fin, l'être causé ne réalisera les intentions de sa cause que dans la mesure où il sera réalisé lui-même, c'est-à-dire réellement fini dans le sens d'*achevé*. Or nous avons dit que sa nature tend essentiellement à agir. Nous conclurons donc que si la fin dernière de l'être consiste dans la réalisation des intentions de son auteur, sa fin immédiate c'est son activité naturelle, sa propre réalisation, laquelle pouvant croître durant toute son existence, n'atteindra en réalité son terme, qu'au moment plus ou moins éloigné où son existence prendra fin.

Vous voyez très bien, si je ne me trompe, se préciser dans l'ordre le *principe de finalité :* la fin prochaine de l'être est celle de sa nature ; sa fin éloignée, celle de son existence ; et sa fin dernière, celle de son auteur.

Mais vous voyez du même coup d'œil cette vérité capitale : la notion d'être inclut toute la raison d'être, qui la justifie à nos yeux. Celle-là restait superficielle malgré toutes ses précisions. Celle-ci pénètre au-dedans, en acquiert les secrets, les expose au grand jour, et par le fait éclaire la notion de l'être jusque dans ses profondeurs.

Conclusion. — L'intelligence qui veut connaître parfaitement un être quelconque, comme elle n'en a d'abord qu'une notion confuse, se propose de la rendre égale à toutes les dimensions de l'être en surface et en profondeur.

Elle cherche donc à embrasser toute l'étendue du mot « être » du commencement jusqu'à la fin ; et sa connaissance se précise à mesure que par une analyse logiquement ordonnée elle parvient à déterminer le mode d'existence de cet être, la constitution de sa nature, et les conséquences multiples qui composent sa finalité.

Dans le même temps, pour le connaître jusqu'en ses dernières profondeurs, elle s'efforce de découvrir les causes efficientes de son existence, les causes intrinsèques de sa constitution, et les causes finales de ses résultats.

Quand elle a ainsi reconnu les divers éléments de l'être et pénétré toutes ses causes, elle essaie judicieusement d'en reconstituer la synthèse ; car l'analyse précédente l'avait décomposé. Alors seulement elle dit « Je sais ! » la sagesse lui interdisant de prononcer auparavant ce mot.

Comme il est aisé de s'en rendre compte, ce programme n'est pas arbitraire. Il est la loi même de l'esprit, parce qu'il est la loi de l'être. Tant il est vrai une fois de plus que l'être est l'objet propre de l'esprit.

3° Le plan-type d'une étude parfaitement sage

L'ordonnance des premiers principes, partant de la notion de l'être en général, convient éminemment à tout être en particulier. Dès lors, qu'il s'agisse d'un être physique (subsistant par lui-même dans la réalité), ou d'un être logique (subsistant dans l'intelligence), ou d'un être moral (subsistant dans la volonté), quand on veut le connaître à la perfection, l'ordre suivant s'impose avec une telle rigueur, qu'à proportion qu'on s'en écarte, on s'éloigne de la vraie Sagesse pour cheminer avec les fous.

Point de départ :

Une notion, si confuse soit-elle, du sujet.

Ire Partie : Existence de cet être

A) Ses degrés :
1° Sa possibilité.
2° Sa nécessité (absolue ou relative), en vertu de laquelle l'être sortira de l'état possible pour passer à l'état réel.
3° Sa réalité :
a) en puissance,
b) en acte :
1. son origine : comment il sort de sa cause.
2. son histoire, du commencement jusqu'à la fin (voir ici 3e Partie).
B) Ses causes efficientes :
La cause principale : qui a fait cela ?
La cause exemplaire : quelle idée de faire cela ?
La cause instrumentale : avec quoi a-t-il fait cela ?
La cause auxiliaire : qui l'a aidé à faire cela ?
La cause occasionnelle : dans quelles circonstances de temps, de lieu, etc. a-t-il fait cela ?

IIe Partie : Nature de cet être

Nota bene : Les éléments constitutifs d'un être étant les causes mêmes de sa constitution, puisque, nous l'avons dit, il y a ici identité, la sagesse ne voit aucun intérêt à les distinguer en pratique.
A) L'essence :
1° L'élément commun avec d'autres êtres (le genre) ;
2° L'élément spécifiquement différent (l'espèce).
B) Les propriétés, découlant de l'essence :
1° Soit attributs essentiels (simples points de vue nouveaux, sous lesquels on envisage l'essence, mais qui ne lui ajoutent rien) ;
2° Soit qualités essentielles, découlant des éléments constitutifs.
C) Les moyens d'action, qui sont :
1° Dans le vivant, ses facultés diverses avec leurs instincts et leurs habitudes ;
2° Dans les êtres inanimés, leurs diverses lois (physiques, chimiques, ou mécaniques).

IIIe Partie : Fins de cet être

Nota bene : La fin n'étant cause que dans l'intention de l'auteur, n'entre pas à ce titre en considération dans l'étude de l'être lui-même, où elle apparaît seulement comme effet.
A) Sa fin prochaine (celle de la nature). C'est l'activité où elle tend, et qui peut être double :
1° l'activité interne (sa vie) ;
2° l'activité externe (son œuvre).
B) Sa fin éloignée (celle de l'existence) : c'est la séparation des éléments constitutifs.

C) Sa fin dernière : c'est la réalisation définitive des intentions de son auteur.

* *

SYNTHÈSE FINALE

L'analyse précédente, ayant dissocié les éléments de l'être, ne le montre pas tel qu'il est dans la réalité, puisqu'il est *un* (principe d'indivison). Ainsi, par exemple, peut-on dire qu'on sait vraiment ce qu'est une horloge, quand on en voit toutes les pièces étalées sur une table, et quand même on serait capable de donner à chacune son nom ? Pour connaître à fond tous les rouages qui constituent une horloge, il est nécessaire de la démonter. Mais il faudra la remonter, pour se rendre compte de ce qu'elle est essentiellement : un moyen mécanique de mesurer le temps. Il n'y a pas moyen qu'elle le mesure, en effet, sinon une fois remontée : et c'est donc alors seulement qu'elle est vraiment une horloge.

De même notre étude, après l'analyse nécessaire, réclame logiquement une reconstitution synthétique (qui ne saurait être d'ailleurs cette pure nomenclature des pièces, qu'on appelle un *résumé)* par laquelle on se rendra compte que tous les éléments d'une part, et d'autre part toutes les causes sont intimement liés et interdépendants dans la réalité.

C'est pourquoi il est impossible d'étudier à fond une partie quelconque d'un sujet, sans faire appel aux autres. Ainsi la possibilité d'un être se tire de sa nature, son utilité de sa fin. Ainsi la cause finale explique l'efficiente, l'exemplaire devient la cause formelle de l'œuvre ; car les causes, dit excellemment Aristote, se causent réciproquement.

Si je me suis fait comprendre, vous voyez qu'une vaste étude est nécessaire à l'exposé du moindre point particulier, qu'il faut bien situer à sa place dans l'ensemble, sous peine de ne pas le voir tel qu'il est ; et donc qu'il faut savoir *beaucoup* pour dire *peu* intelligemment.

Conclusion. — Voilà le programme d'étude que la Sagesse impose à ses vrais amis.

J'ai pris soin de l'établir sur des fondements indestructibles, ces principes premiers de l'être qui sont la loi de notre esprit. Par le fait *sa réalité* s'impose à tous les yeux sains.

Je devais ensuite logiquement vous en exposer *la nature.* J'espère l'avoir fait avec la clarté désirable. Il ne convenait pas, dans ces préliminaires, d'entrer dans tous les détails ; mais vous n'ignorez absolument rien des lignes maîtresses que la sagesse suit pas à pas dans ses études.

Il me resterait, *pour finir,* à vous montrer que ce programme est aussi bon qu'il est vrai.

— Nous ne cesserons plus de le voir, je suppose ; puisque nous ne cesserons plus de l'utiliser.

— Bien pensé et bien dit, mon cher ; et même beaucoup mieux que vous ne l'imaginez : car en vous exerçant bientôt à lire d'abord, et à écrire ensuite suivant les principes de la sagesse, vous allez faire des découvertes qui vous étonneront vous-même et frapperont de stupeur ces fous innombrables, dont parle le Sage, qui croient savoir lire et écrire, alors qu'aux yeux de la sagesse ils sont totalement illettrés.

— Commençons-nous nos exercices ?

— Pas aujourd'hui. J'aurais peur que vous m'en vouliez à bon droit de prolonger une causerie tellement austère.

D'ailleurs, pour utiliser à la perfection l'instrument de travail que je vous mets entre les mains, je vous dois en conscience un avis capital, et un conseil urgent.

— Premièrement, avis au lecteur !

— Tout lecteur doit savoir (on vous l'expliquera à l'heure des principes d'une belle écriture) que si le fond d'une œuvre sage est nécessairement tel qu'on vient de l'exposer ; la décence, je veux dire l'art, empêche de l'exposer, comme on l'a fait, tout nu ! Par les soins de l'auteur et selon ses moyens le fond de son œuvre se présente à nous pauvrement habillé ou vêtu princièrement, plus ou moins maquillé, orné, ou travesti selon les fantaisies de la mode du temps, laquelle même dans le monde intellectuel a de singulières exigences ; si bien que parfois on a quelque peine à reconnaître sous ces dehors le fond de sagesse qu'on doit lire.

Et maintenant, ami lecteur, je vous conseille, et au besoin je vous supplie, avec toute la force de ma conviction et toute la ferveur de mon âme, de méditer assidûment, pour le posséder pleinement, le plan d'étude idéal qui est désormais sous vos yeux. Vous n'épuiserez pas de si tôt ni son étendue, ni sa profondeur, ni surtout sa fécondité.

Vous qui désirez tant aller et conduire les autres par le plus court chemin possible de la croyance à la pratique, de la vérité à la vie, voici la voie qui mène droitement du Premier Principe à la Dernière Fin.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Notes de philosophie

§ I. — PHILOSOPHIE THOMISTE

1. — Sous le titre, *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin* [1], M. Aimé FOREST, agrégé de philosophie, professeur au Lycée de Poitiers, donne une étude extrêmement intéressante sur l'ontologie thomiste. Le « concret », en effet, c'est l'être pris au sens médiéval de *concretum ;* c'est l'être composé, mais dont la composition laisse subsister l'unité substantielle. Et, dans la doctrine thomiste, la condition générale grâce à laquelle cette unité subsiste sous les distinctions métaphysiques, c'est que les éléments distingués soient toujours entre eux dans le rapport de la puissance à l'acte (ch. 1).

Pour préparer l'étude de ce rapport, dans toute la complexité du concret, M. Forest montre comment S. Thomas a su dégager des erreurs de Platon et même d'Aristote l'idée de la causalité immédiate de Dieu par rapport à l'être concret (c. 2). Mais une autre difficulté doit encore être

[1] In-8 de vi-332 p., 40 f. — Paris, Vrin.

éliminée, celle des rapports de l'abstrait et du concret, ce qui implique la solution du problème des universaux, dont l'existence formelle est dans l'esprit, dont le fondement est dans le réel, c'est-à-dire dans la substance concrète, inapte à l'existence sans son individualité, que caractérisent les accidents existant en elle (c. 3). Avant d'aller plus loin, il faut encore avec S. Thomas dégager de la composition du concret la fausse conception d'une matière universelle, laquelle non seulement doit être éliminée de la composition angélique, mais ne saurait actuellement se présenter dans les êtres matériels sous une raison univoque de communauté (c. 4).

Le rapport de la puissance à l'acte s'affirme dans la distinction de l'essence et de l'existence : distinction réelle, sans aucun doute possible, mais s'affirmant entre des réalités qui n'existent que l'une par l'autre. S. Thomas introduit dans l'aristotélisme cette distinction qui n'y est pas ; il l'emprunte à Avicenne, mais il la formule en un autre sens que ce philosophe, de telle sorte que l'essence n'a aucune réalité en Dieu antérieurement à l'existence (c. 5).

L'auteur aborde ensuite directement le problème de la réalité de la matière et de la forme. La forme est unique dans le composé, afin d'en sauvegarder l'unité substantielle : ce principe général s'applique à l'âme humaine aussi bien qu'à la forme du mixte. La *forma corporeitatis*, subordonnée à la véritable forme substantielle, doit être éliminée (c. 6, A). Dans le composé *un*, il faut maintenant préciser le rôle de la forme, principe de perfection, et le rôle de la matière, puissance pure perfectionnée par la forme, toutes deux cependant n'ayant qu'un seul et même être (c. 6, B). La génération du composé pose le problème de l'individuation : on explique la signification exacte de la *materia quantitate signata*, principe d'indivision de l'être et de multiplicité numérique (c. 6, C).

De la considération des relations qu'ont les êtres entre eux par leur activité naît le problème de la distinction de l'essence et des puissances : l'analyse de l'action montre que l'essence des êtres ne saurait être le principe immédiat de leurs opérations (c. 7). De plus, la multiplicité des êtres de la création se trouve réduite à l'unité par l'ordre même qui leur est imposé, tant au point de vue de la création qu'au point de vue de la Providence qui ramène tout à Dieu (c. 8).

Ainsi se présente le système de S. Thomas : le problème qui s'est posé à ses yeux est celui des rapports de Platon et d'Aristote. On doit vivement féliciter M. Forest de l'exacte et objective étude qu'il nous en a donnée, nous permettant ainsi de mieux comprendre la leçon qui se dégage de la philosophie thomiste, et qui consiste « à mieux voir l'accord véritable du réel et de l'idéal, ainsi que les conditions rigoureuses de cet accord. S. Thomas, nous le savons, a clairement indiqué qu'il voulait accorder la vision philosophique d'Aristote et celle de Platon, et il dirait avec Albert le Grand : *Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duorum philosophorum Aristotelis et Platonis*. C'est, en effet, parce que notre univers est cohérent, unifié, que nous avons le droit de dépasser les choses elles-mêmes, pour nous élever à l'Absolu dont elles procèdent par participation. » (p. 328).

Ajoutons que cette étude, toute spéculative qu'elle soit, ne néglige aucune des ressources de la critique et de l'histoire. La pensée de S. Thomas est exposée non seulement en elle-même, mais en fonction des systèmes à côté desquels ou contre lesquels elle a dû se développer. L'ouvrage de M. Forest est une belle synthèse de la pensée philosophique au XIIIe siècle.

2. — La thèse complémentaire de M. Forest est vraiment, dans toute l'acception du terme, le complément de la thèse principale. Elle est intitulée : *La réalité concrète et la dialectique* [1]. L'originalité de la doctrine thomiste rend inévitable la comparaison du système de S. Thomas avec d'autres formes de pensée. Cette comparaison, esquissée ici à grands traits, uniquement d'ailleurs en « déterminant » exactement la position philosophique de ces autres formes de pensée, met en plein relief l'opposition manifeste de l'idéalisme platonicien, cartésien et critique, avec le thomisme.

Le thomisme est une philosophie de l'analyse : il part de l'existence concrète et, par l'effort de la dialectique, en montre à la fois la perfection relative ou dépendante et l'insuffisance, jusqu'à ce qu'enfin il soit possible de rattacher cette réalité même à l'absolu qui la soutient dans l'existence. L'idéalisme, sous toutes ses formes, prétend que cette réalité concrète ne nous offre pas, sans pétition de principe, un point de départ suffisant pour l'analyse et, au lieu de l'analyser, cherche en conséquence à construire l'être concret. Ainsi, la pensée devient la mesure, puis le lieu des choses. Reste à justifier cette identité : la dialectique nous fait assister, dans l'idéalisme, à cette progression par laquelle se construit le système de la pensée et de l'existence concrète qui lui est corrélative.

Cinq chapitres : Le réel et l'intelligible ; l'opposition de Platon et d'Aristote ; l'idéalisme cartésien ; l'idéalisme critique ; la contingence et l'idée du bien.

3. — Ce sont encore les thèses fondamentales de la métaphysique thomiste qu'on trouve exposées par M. Pierre Garin, professeur-adjoint au lycée Michelet, dans sa thèse principale : *La théorie de l'idée dans l'Ecole thomiste* [2]. Sans doute, il s'agit avant tout du problème de la connaissance, tel que toute l'école thomiste l'a envisagé depuis S. Thomas. Mais ce thème général permet à l'auteur de reconstruire toute la psychologie thomiste dans ses rapports étroits avec la métaphysique. C'est ainsi que dès l'abord, de la connaissance en général, il s'élève à la connaissance de Dieu, pour redescendre à la connaissance de l'âme humaine en passant par la connaissance de la vision béatifique et la connaissance des esprits séparés.

L'étude de la connaissance de l'âme humaine nous fait toucher aux raisons métaphysiques de l'universalité de l'acte intellectuel : la spiritualité de la faculté et de la substance intelligentes, spiritualité qui, dans l'âme humaine, est la source des caractères propres à l'intelligence humaine.

[1] In-8 de IV-132 p., 20 f. — Paris, Vrin.
[2] In-8 de 1260 p., 100 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

L'horizon s'élargit encore : il s'agit d'expliquer comment l'image sensible se transforme en idée. De là toute la théorie des sens externes et des sens internes, et de la passivité de l'esprit mise en acte par l'intellect agent, grâce à l'illumination et à l'impression produites par cet élément actif. Il faut donc, d'une part, la production même de l'idée soit comme entité, soit comme représentation, en rapport avec le sujet connaissant et avec l'objet connu. L'auteur expose comment l'idée, universelle de sa nature, est inséparable de l'image et, par elle, atteint le singulier. Il rappelle la hiérarchie qui règle l'ordre de nos idées, soit dans l'ordre de leur valeur, soit dans l'ordre de leur genèse ; et expose comment les notions fondamentales admettent des modes ultérieurs d'explicitation qui permettent le progrès de la métaphysique. Les derniers chapitres concernent le rôle de l'idée dans le jugement, dans la science, et dans la conscience.

Ainsi tous les problèmes de psychologie sont abordés dans leur rapport avec la métaphysique. L'auteur suit littéralement S. Thomas, en montrant la concordance parfaite de ses meilleurs commentateurs, Sylvestre de Ferrare, Cajétan et Jean de St-Thomas. Son livre est un florilège de textes précieux. L'aspect historique et critique des doctrines thomistes est pour ainsi dire totalement négligé ; mais nous trouvons ici un exposé nuancé et fouillé de la pensée thomiste, considérée dans ses éléments statiques. Des matériaux énormes ont été accumulés. Malgré son apparence de compilation, la thèse de M. Garin doit être considérée comme un ouvrage de grande valeur, appelé à rendre service aux philosophes de profession.

4. — La thèse complémentaire du même auteur a pour titre : *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*[1]. Tout en rendant un hommage mérité au grand initiateur que fut Descartes, surtout dans la critique de la connaissance et dans la philosophie des sciences, M. G. confesse que Descartes « est le maître d'une philosophie volontairement restreinte en son étendue et sa portée ».

Descartes fut formé au collège de La Flèche. La mentalité qui l'y entoura lui a-t-elle permis de connaître, dans leur intégralité et leur profondeur, les thèses de la philosophie thomiste ? L'auteur répond par la négative.

Pour démontrer son assertion, M. G. n'a pas voulu se livrer à l'étude totale qu'un examen de ce genre exigerait : il a choisi un objet de comparaison assez restreint, mais fort suffisant. Il oppose intentionnellement les notions thomistes et les notions cartésiennes touchant les vérités éternelles.

Toute la question des « vérités éternelles » se trouve dominée naturellement par la conception qu'on se fait de la manière dont Dieu pense ces vérités. Au fond, la notion de l'Intelligence divine et, partant, de l'Essence divine commande ici toutes les perspectives. Aussi, pour comprendre les divergences pouvant éventuellement régner entre les Thomistes et Descartes, est-il indispensable de constater l'écart des notions primordiales que se forment ces philosophes relativement à la Nature et à la Pensée divines. De là, trois divisions : l'existence divine et sa nécessité ; la connaissance en Dieu ; la connaissance divine des vérités éternelles.

La conclusion de l'auteur est que les divergences profondes qui existaient entre différents professeurs jésuites ont laissé chez le jeune Descartes une impression de découragement et de scepticisme final touchant l'efficacité de la spéculation métaphysique. Suarez, notamment, avec son thomisme éclectique, aurait eu, indirectement du moins, une influence réelle sur la formation doctrinale de Descartes.

Pareilles assertions risquent d'appeler des contradictions ou, du moins, de notables corrections.

5. — S'il fallait, une fois de plus, regretter notre brièveté forcée, ce serait bien à l'occasion de la belle étude du P. André Marc, S. J., sur *L'Idée de l'être chez S. Thomas et dans la Scolastique postérieure*[1], étude publiée dans le 1er cahier du vol. x des *Archives de Philosophie* (1933), et qu'il conviendrait d'analyser longuement.

Le problème de l'être est toujours actuel. La philosophie moderne en a orienté les solutions vers un idéalisme absolu qui ruine la valeur même de la connaissance. Il est piquant de constater que les philosophes scolastiques ont senti, mais pour les surmonter, les mêmes difficultés qui ont arrêté les modernes. Ils oscillent entre l'être considéré abstraitement, comme *ens*, et l'être considéré comme acte, *esse*, et comme réalisation. Mais chez eux, — et c'est là la solution rationnelle des objections idéalistes, — « l'être comme acte ne sera plus seulement l'acte de l'esprit qui affirme, il sera encore l'acte de l'objet affirmé. »

L'auteur commence son étude par Suarez. Ce choix se justifie. Abandonnant le système des commentaires d'Aristote, Suarez le premier a rédigé un traité logiquement conçu et ordonné de philosophie, les *Disputationes Metaphysicæ*. Et c'est précisément « toute la philosophie groupée sous le signe de l'être en tant qu'être et se développant à partir de cette notion première. » Suarez est donc un guide excellent, bien qualifié pour nous découvrir les systèmes proposés avant lui, systèmes qu'il expose en une discussion souvent très serrée, et dont il suffit de suivre le fil pour s'orienter avec sûreté et discerner, en fin de compte, quelle notion scolastique de l'être répond aux exigences de la pensée et peut fournir un point de départ effectif à la spéculation métaphysique.

Disons immédiatement que l'enquête menée par le P. Marc est d'une objectivité absolue. Si Suarez lui inspire la méthode, le P. M. en demeure indépendant quant à la doctrine et aux conclusions. Trois écoles retiennent son attention : Suarez tout d'abord, Scot ensuite (ce rapprochement n'étonnera point, parce que de l'analyse des doctrines il ressort clairement que Suarez « reste, en somme, influencé par Scot et plus près de lui qu'il ne le croit : la mentalité scotiste pénètre la mentalité suarézienne[2] »), enfin l'école thomiste, avec Cajétan et Sylvestre de Ferrare. Le P. Marc souligne avec opportunité « l'unité proportionnelle de l'être » de la notion thomiste. Une comparaison succincte, mais très suggestive, entre Suarez, Scot et les thomistes, fait éclater la supériorité de

[1] In-8 de 180 p. ; même éditeur.

[1] In-8 de 146 p. — Paris, Beauchesne.
[2] *Ita* p. 49.

la notion thomiste d'être. Désormais l'auteur s'engagera à fond pour justifier cette supériorité et la justifier par S. Thomas lui-même.

Cajétan et le Ferrarais sont uniquement disciples de S. Thomas. Or, si nous demandons à S. Thomas lui-même ce qui constitue l'idée d'être, nous voyons que le Docteur angélique, loin d'isoler cette idée de l'activité de l'intelligence, l'y engage au contraire à fond. L'analyse de l'idée d'être devient ainsi nécessairement analyse de cette activité de l'esprit qui l'utilise et la pratique. L'être est de l'acte, et pour cela de l'intelligible et du réel, ou bien il n'est pas. Dans l'acte coïncident la connaissance et l'être. Dans son acte de connaissance et son activité intelligente, l'esprit atteint l'acte même des choses et leur actualité intelligible comme telle, à savoir, leur être en son identité avec lui-même. Cette notion d'être constitue un point de départ fécond pour la métaphysique.

Voici la conclusion de l'auteur :

« Dans sa notion d'être, simple proportion des essences à l'existence, S. Thomas apporte au problème sa réponse et concilie les inconciliables. L'idée d'être, voilà pour lui l'idée simple qui est l'idée du tout, puisqu'en vertu de sa transcendance elle est le point de vue synthétique et fondamental sur l'existence de l'univers réel. Elle a donc ainsi de quoi introduire une suite en obligeant l'esprit à en dépasser les lacunes. Elle le stimule et le discipline en même temps car elle lui donne implicitement les détails de l'ensemble et l'ensemble des détails. Partir du simple et partir du tout n'est plus une tentative hasardeuse et vouée à l'échec, car l'esprit a ce qu'il faut pour mener de front l'analyse et la synthèse du réel. L'idée d'être assure un départ effectif au mouvement de la pensée en même temps qu'elle en certifie l'aboutissement. Par les oppositions qu'elle enveloppe et la priorité qu'elle accorde à l'un des contraires sur l'autre, elle est, dans la réflexion mise en éveil, le signal d'une marche qui refera la course des êtres et d'étapes en étapes conduira jusqu'à l'Etre souverainement réel « terme du système des choses » et point culminant des ascensions de l'esprit. Grâce à la manière dont le branle est ici donné, celui-ci montera de l'inférieur au supérieur et, sans dériver du second au premier, maintiendra la dépendance de l'un par rapport à l'autre. Loin de se préoccuper d'une genèse tout idéale de l'être, il est lancé sur le chemin du retour à Dieu. Ainsi va-t-il à son destin. A la gloire de S. Thomas il suffit d'avoir jeté les graines, ensemencé l'intelligence où elles tombent et lèvent, en sorte que sa pensée, médiévale de forme, reste, dans ses méthodes et dans son fond, notre contemporaine. »

6. — Voici encore un excellent ouvrage de philosophie thomiste, dû à la plume féconde et savante du P. GARRIGOU-LAGRANGE, professeur à l'Angelicum : *Le réalisme du principe de finalité* [1]. L'ouvrage se divise en deux parties.

Dans la première, l'auteur étudie s'il y a de la finalité dans le réel, et ce qu'elle est par rapport au devenir et à l'être même des choses de la nature. La notion de finalité, dans son opposition au hasard, est expliquée au point de vue aristotélico-thomiste et comparée avec la pseudo-finalité de la philosophie du devenir. Le principe de finalité y est formulé dans toute son universalité : « Tout agent agit pour une fin. »

Dans l'étude de la valeur ontologique et transcendante de ce principe, l'auteur insiste sur sa signification analogique, qui lui permet de s'appliquer à tout agent sans exception, depuis la pierre qui tombe vers le centre de la terre pour la cohésion de l'univers, jusqu'à Dieu qui crée, conserve et gouverne les mondes pour manifester sa bonté.

Parmi les principes subordonnés au principe de finalité est spécialement mis en relief le principe d'induction : « Toute cause naturelle, étant déterminée *ad unum*, produit toujours dans les mêmes circonstances le même effet » ; ainsi, l'induction apparaît fondée autant sur la cause finale que sur la cause efficiente. Du principe de finalité dérive aussi le premier précepte de la loi naturelle : « Il faut faire le bien et éviter le mal. »

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée aux applications primordiales du principe de finalité, c'est-à-dire à la finalité de l'intelligence ou à celle de la volonté. — La finalité de l'intelligence, c'est-à-dire sa relation essentielle à l'être intelligible, y est considérée du point de vue du réalisme aristotélico-thomiste. Un des aspects les plus captivants de la philosophie de S. Thomas est spécialement analysé dans le chapitre sur « le mystère de la connaissance et sa finalité. » Partant de la première donnée de notre intelligence, l'auteur montre combien légitime est, dans la métaphysique thomiste, la marche du connu à l'inconnu. C'est, reprise sous une forme à peu près identique, la démonstration proposée par le P. Marc dans l'ouvrage ci-dessus analysé. — La finalité de la volonté est considérée du même point de vue, l'auteur s'attache à montrer que notre désir naturel du bonheur, en raison de son amplitude illimitée, serait non seulement vain et illusoire, mais sans raison d'être et absurde, s'il n'impliquait pas l'existence de Dieu, souverain Bien. C'est un corollaire du principe de finalité, qui est lui-même solidaire du principe de contradiction.

Le livre s'achève en un dernier chapitre du plus haut intérêt philosophique : « le principe de l'influence réciproque des causes et ses principales applications. *Causæ ad invicem sunt causæ, sed in diverso genere.* » Il y a une dépendance réciproque des causes, de l'agent et de la fin, de la matière et de la forme ; ce qui éclaire particulièrement la transition toujours mystérieuse de la matière brute à la vie végétative, de la vie végétative à la sensation, de la sensation à la vie intellective, de la nature à la grâce. Partout la subordination des agents, toute différente de leur coordination, correspond à l'ordre des fins. On voit ainsi, comme l'avait noté Ravaisson, que le principe de finalité n'est pas moins important que celui de la causalité efficiente. Il n'y a pas efficience sans finalité. Bien plus, la fin est la première des causes, sans laquelle l'action de la nature et celle de l'homme seraient absolument sans raison d'être, inintelligibles et absurdes.

L'ouvrage du P. Garrigou-Lagrange a sa place marquée dans toutes les bibliothèques philosophiques.

[1] In-8 de 368 p., 20 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

7. — *L'introduction à la psychologie expérimentale du* P. BARBADO [1], O. P. est, elle aussi, d'inspiration nettement thomiste.

Dans les définitions que les différentes écoles ont données de la psychologie expérimentale, on a le plus souvent abandonné le domaine de la psychologie pour s'aventurer dans celui de la philosophie ; et ainsi chaque définition proposée « est la quintessence d'un système philosophique. » De là l'explication de la multiplicité, des diversités, des oppositions mêmes qu'on rencontre entre les systèmes. L'auteur s'est donc proposé de retracer le cours historique des idées se rapportant au concept de la psychologie, afin de pouvoir expliquer dans quelle attitude sont, entre eux, les divers systèmes en discussion. Il met également en relief les idées philosophiques que ce concept présuppose et montre les différences doctrinales qu'implique chacune de ces idées. Pour mener à bien cet inventaire, qu'on a voulu aussi complet que possible, il a fallu multiplier citations et textes, afin de rendre aussi exactement que possible la pensée des autres, de mettre sous les yeux du lecteur les œuvres qui font époque dans l'histoire du problème étudié, et de fournir aux affirmations un sérieux moyen de contrôle. Mais cette érudition, si riche soit-elle, est bien digérée ; le ton de l'exposition est parfois ironique, d'une ironie de bon aloi ; la discussion est toujours irénique, et les critiques cherchent, avant tout, à pénétrer le sens des textes pour les comprendre et les faire comprendre.

« Livre de polémique, » avoue l'auteur, mais d'une polémique d'un caractère spécial : « Jamais nous ne querellons avec les autres psychologues ; nous observons tranquillement leurs disputes sans y prendre part et nous ramassons le butin, c'est-à-dire les idées qui ont résisté aux coups des adversaires. » Critique constructive également, car l'auteur ne se cache pas de vouloir remettre en valeur les anciennes idées aristotéliciennes et thomistes. Les chapitres VIII et IX sont instructifs à cet égard. Ils font voir que, fidèles disciples d'Aristote en matière de psychologie empirique, Albert le Grand et S. Thomas ont maintes fois affirmé, pour l'étude des sciences naturelles, la nécessité de recourir à l'expérience en vue de classer les faits, de les étudier en eux-mêmes et d'en chercher les causes prochaines. La psychologie est une de ces sciences. Or, ce que S. Thomas a écrit des relations de l'intelligence et des sens montre bien qu'il entend ne rien ignorer des principes de la psychologie expérimentale. « Des principes, » disons-nous, car on ne saurait trouver chez les anciens la science tout entière : « On peut admettre les principes généraux sans accepter le détail des thèses. Il ne s'agit pas de confondre l'embryon avec l'organisme adulte, l'arbre séculaire et son luxuriant feuillage avec l'écorce aride, les rameaux desséchés avec le lierre parasite » (p. 15).

Ce sens général du livre du P. Barbado ne nous en donne pas encore une analyse suffisante. On se ferait grandement illusion en se le représentant comme une simple étude de méthodologie ou même de psychologie médiévale. C'est, avant tout, une histoire de la méthode psychologique au cours des siècles, depuis Aristote, père de la psychologie empirique, jusqu'aux écoles contemporaines psycho-physiologiques et positivistes (béhaviorisme). Si les chapitres sur S. Thomas et Albert le Grand sont extrêmement suggestifs, non moins intéressantes sont les études suivantes, marquant les vicissitudes de la psychologie scolastique de S. Thomas à nos jours : la réaction qui s'est opérée à son égard depuis Galilée ; les nouvelles manières de concevoir la science psychologique, avec Descartes, Locke, Berkeley, Hume ; les théories associationistes, parvenant à leur ultime évolution avec l'école psychanalytique ; la réaction contre l'associationisme, surtout avec Brentano et Binet ; la psychologie allemande, avec Leibniz, Wolff, Kant, Herbart ; et enfin les écoles modernes psycho-physiologiques et positivistes.

Les derniers chapitres sont constructifs (XX-XXV). L'auteur y résume tout d'abord les enseignements de l'histoire et en conclut qu' « il peut et il doit y avoir une psychologie empirique ». De cette psychologie expérimentale, il trace la notion, sa notion à lui, précise quelle en doit être la matière ; fixe l'extension à donner à son objet ; marque les problèmes généraux qu'elle soulève ; détermine son caractère scientifique et indique d'où elle tire ses matériaux. Il insiste avec force sur la nécessité pour la psychologie expérimentale de ne pas s'en tenir à une simple connaissance psychologique, mais d'être vraiment une connaissance par démonstration empirique et par conséquent se dégageant des tendances qui, sans motifs, rétrécissent le champ de son expérience.

L'ouvrage s'achève sur deux ultimes synthèses. L'une présente un essai de division et d'organisation systématique des matières de la psychologie expérimentale. L'autre marque les relations de la psychologie empirique avec quelques-unes des sciences limitrophes : métaphysique, sociologie, physiologie, psychologie rationnelle.

Avec cette étude du P. Barbado, nous possédons une introduction à la psychologie expérimentale, d'inspiration vraiment catholique et de méthode rigoureusement scientifique. La traduction élégante qu'en a donnée M. l'abbé Mazoyer en rend la lecture facile et agréable. Avec sa très riche documentation, cet ouvrage est une précieuse mine de renseignements. Il est un guide parfait pour nos maîtres de l'enseignement supérieur et secondaire.

8. — Bien que présentée pour le doctorat en Droit, la thèse de Mlle Suzanne MICHEL [1] est essentiellement philosophique, exclusivement dans sa première partie, avec des applications juridiques dans la seconde.

Cette philosophie est empruntée à S. Thomas.

L'auteur veut d'abord établir *La notion du Bien commun* d'après l'enseignement du Docteur Angélique. Elle examine donc tout d'abord ce que le Bien commun n'est pas, distinguant nettement le Bien commun, effet propre de la vie sociale, de la somme ou de la résultante des biens particuliers. Et cependant le Bien commun n'est pas une réalité *sui generis* complètement indépendante des biens particuliers.

[1] In-8 de 502 p., 40 f. — Paris, Lethielleux.

[1] *La Notion thomiste du Bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques.* Préface de M. G. Renard. — In-8 de XXII 246 p., 40 f. — Paris, Vrin.

Il faut donc montrer l'harmonie du Bien commun et des biens particuliers. Dans sa démonstration, Mlle M. procède par une description des éléments intégrants et interprète ensuite les faits observés en s'inspirant (le procédé est assez inattendu, mais très suggestif) de la doctrine thomiste de la matière et de la forme : *Omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam ; partes enim sunt quasi materia totius.* Les parties sont la matière du tout qui joue le rôle de forme. Le Bien commun est un tout dont les Biens particuliers sont les parties. On peut donc dire : « Tous les Biens particuliers sont pour la perfection du Bien commun, comme la matière est pour la forme ; les Biens particuliers sont en effet la matière du Bien commun. »

L'auteur a eu l'heureuse pensée de compléter la notion thomiste du Bien commun par la théorie moderne de la continuité : « Le Bien commun nous apparaît comme un vaste tout, englobant dans sa sphère tous les biens particuliers, sous-jacent aux Biens particuliers, et faisant de leur diversité, de leur multiplicité, une unité — comme le continu réduit à l'unité la multiplicité du discontinu » (p. 123). Cette idée de la continuité, appliquée aux biens particuliers ordonnés en vue du Bien commun, amène l'auteur à faire quelques applications pratiques, notamment à la propriété privée (p. 112). Elle en déclare le moyen (l'appropriation), privé ; mais le but, social. Et ainsi le superflu serait dû en justice aux indigents. Nous avons dit ailleurs *(Ami* 1931, p. 657 ; 1933, p. 391) ce qu'il y a d'exagéré, mais aussi ce qui est exact dans ces affirmations.

Dans l'ensemble cependant, tous les thomistes souscriront aux principes énoncés par Mlle Michel.

En sera-t-il de même pour le contenu de la seconde partie : *Quelques applications juridiques de la notion du Bien commun?* — Il s'agit ici d'un problème des plus importants : la souveraineté de l'Etat et ses rapports avec l'Eglise. On quitte ici le domaine serein des principes pour aborder des opinions politiques et, partant, des opinions humaines, discutables et plus ou moins fondées. Si la nature de la souveraineté de l'Etat est ici bien présentée, on devra, sans aucun doute, faire quelques réserves sur la façon dont l'auteur envisage les rapports de l'Eglise et de l'Etat. N'y a t-il pas quelque équivoque à affirmer que la souveraineté de l'Etat par rapport au Bien commun naturel qui est sa fin et sa raison d'être, implique son essentielle indépendance, sa « laïcité », à l'égard de l'Eglise? La supériorité qu'on veut bien accorder à l'Eglise réside-t-elle uniquement dans la supériorité des valeurs spirituelles sur les valeurs temporelles? On oublie, semble-t-il, que dans l'ordre actuel de la Providence, le Bien commun temporel ne saurait être conçu comme indépendant du Souverain Bien, fin dernière surnaturelle de l'homme, et que l'Etat, comme tel, a des devoirs à l'égard de l'ordre surnaturel... Mais vouloir préciser ces observations et leur donner le développement qu'elles mériteraient, nous entraînerait bien vite au-delà des limites que l'on s'est tracées dans ces brèves recensions. Nous nous contentons de renvoyer à l'*Ami* 1926, p. 708, où l'on trouvera des indications suffisantes.

9. — C'est encore un excellent ouvrage de philosophie thomiste qu'a écrit le P. H.-D. Noble, O. P., sous le titre : *Les Passions dans la vie morale* [1].

Dans un ouvrage précédent, *La Conscience morale* (voir *Ami* 1924, p. 69), l'auteur inaugurait un essai de psychologie de la vie morale. Mais ce n'était encore qu'une vue d'ensemble, où l'on examinait l'organisation intérieure de la conscience, ses différents degrés de responsabilité, son unité, ses luttes, ses défaillances, ses victoires, l'établissement en elle des habitudes pécheresses ou des vertus naturelles et surnaturelles.

Avec *Les Passions dans la vie morale,* nous quittons les généralités. Il s'agit de savoir comment doit se comporter la conscience en face des passions qui l'assaillent. L'auteur prend pour guide S. Thomas et c'est la psychologie et l'éthique de l'Aquinate que l'on retrouve ici.

La *psychologie* d'abord, dans le premier volume. Ce point de vue est extrêmement important ; car il est nécessaire, avant tout, de démontrer que la passion n'est pas uniquement, comme le voulaient les Stoïciens et comme le veulent encore nombre de modernes, un mouvement physiologique, réfractaire à la moralité. Pour S. Thomas, la passion est formellement psychique et n'est pas soumise au déterminisme et à l'irresponsabilité : elle est un mouvement de l'appétit sensible et, normalement, l'appétit sensible s'engage dans l'appétit volontaire et, en conséquence, reste passible du contrôle moral. Chez l'homme, en effet, la passion ne reste pas, comme il arrive chez l'animal, à l'état de phénomène sensible : nous sommes raison et volonté, et donc, quelles que soient les difficultés pour la raison de soumettre les passions à l'ordre, le fait ne saurait prévaloir contre le droit que possèdent la raison et la volonté de dominer la passion et de la capter, pour ainsi dire, en vue de l'orienter vers le bien.

Dans l'étude de ces actions et réactions réciproques de la raison et de la volonté, d'une part, et des passions, d'autre part, les phénomènes psychologiques apparaissent au premier plan. La passion demeure toujours dans l'homme une puissance capable de se révolter et d'entraîner la volonté. Il faut savoir comment se produit cet entraînement et comment s'effectue la répercussion du vouloir sur la passion, lorsque la volonté suscite elle-même et excite la passion. C'est dans ces cas qu'avec l'accentuation de l'habitude et l'inclination prépondérante du tempérament, la passion augmente encore le poids de sa poussée intérieure, et la volonté devient de moins en moins puissante à la contredire. Les concessions successives faites à la passion engendrent des inclinations passionnelles plus fortes et plus tendues. Mais, dans tous les cas, la volonté garde une capacité de domination.

Pour rencontrer un minimum de pouvoir volontaire sur la passion, il faudrait aller aux situations semi-pathologiques, où la synthèse mentale ne garde plus qu'une cohésion diminuée, et c'est seulement dans la démence (et dans les états d'âme qui lui peuvent être assimilés) que la passion s'affranchit de toute règle de conscience, pour s'abandonner à l'incohérence des instincts.

A l'inverse, quand la passion est soumise à la

[1] **2 vol. in-12 de 300 et 328 p., 30 f. — Paris, Lethielleux.**

droite raison et à la volonté, elle peut devenir une énergie qui les seconde et les aide puissamment à l'action. Toutefois, n'étant pas « esclave », mais « affranchie », elle reste capable de se reprendre et de se révolter : même lorsqu'elle obéit à la volonté qu'elle sert, elle conserve quelque chose d'ombrageux, qui force la vigilance de la conscience à se tenir toujours en haleine.

Tels sont les traits principaux de la psychologie passionnelle d'après S. Thomas. Il s'agit maintenant d'envisager la *moralité* de la passion : c'est l'objet du second volume du P. Noble. La passion n'est pas toujours péché : lorsqu'elle prévient l'advertance rationnelle, la responsabilité peut être exceptionnellement supprimée. En règle générale, le péché de passion présente des responsabilités plus ou moins accentuées ou atténuées, selon que la volonté est plus ou moins dominée et entraînée.

Mais ce n'est là qu'un aspect du problème de la moralité de la passion. L'auteur ne s'y attarde pas. Le problème est, pour lui, plus élevé et plus général. Passion, en effet, n'est pas synonyme de péché. Il y a donc une passion « morale », puisque la raison peut endiguer son ardeur et agréger sa force vive à la volonté vertueuse. Lorsque la vertu de tempérance maîtrise la passion, elle écarte toute sensibilité susceptible d'égarer le discernement de la conscience. Lorsque la vertu de force s'empare de la passion, c'est pour joindre celle-ci à l'énergie de la volonté et, ainsi, vaincre les difficultés de l'action pratique. En réalité, et dans toute son étendue, le problème de la moralité de la passion n'a de solution que dans la mesure où l'on montre comment la vie humaine doit s'accommoder de la passion et en tirer parti.

Ce « comment », le P. Noble l'expose avec une maîtrise incomparable. L'Ethique thomiste est mise ici en un singulier relief. Et, comme pour en mieux faire ressortir la valeur, l'auteur aborde de front les cas les plus difficiles, ceux où l'homme, agité par les passions, doit, pour créer en lui la moralité de la passion, combattre des entraînements que le tempérament, l'habitude, parfois même des dispositions psychiques et corporelles anormales, accentuent singulièrement.

Et pourtant la conclusion reste optimiste. « Ainsi, déclare l'auteur, le veut S. Thomas, que nous suivons en disciple fidèle. » Certes, la passion mène à bien des dérèglements ; elle est la cause la plus active et la plus universelle du péché. Mais, « ramenée de son égarement, pliée à la mesure que lui impose la raison, elle devient une force d'entraînement, une énergie souple ou impérieuse que viennent appuyer les intentions droites de la conscience et corroborer les réalisations vertueuses. »

Cette belle étude, psychologique et morale, conduite avec toute la finesse qu'exigent les multiples aspects d'une matière aussi délicate, sera de la plus grande utilité aux moralistes, aux éducateurs, aux confesseurs. Ils y trouveront tous les éléments indispensables pour résoudre les cas les plus difficiles, diriger les âmes tourmentées par de pénibles tentations, et tracer aux habitudinaires invétérés la voie qui les conduira au salut.

10. — C'est aussi à la lumière des principes de la philosophie thomiste que M. l'abbé Werquin aborde le problème de la connaissance [1].

[1] *Connaître*. — In-8 de 227 p., 16 f. — Lille, librairie Tirloy, 62, rue Esquermoise.

Le problème de la connaissance a été, semble-t-il, embrouillé à plaisir. Un court aperçu historique de ce problème le démontre péremptoirement. C'est que beaucoup de philosophes, avec « un nombre considérable d'arguties et de subtilités, » en sont venus à nier qu'il puisse y avoir, dans la connaissance humaine, des évidences incontestables, qui en sont comme le point de départ. Nous retrouvons là une pensée familière à l'auteur, et qu'il a su mettre en un relief saisissant dans un ouvrage antérieur [1]. L'évidence s'attache à tout objet de connaissance, devant lequel la raison qui analyse s'arrête satisfaite. C'est, « en réalité, le caractère de certaines de nos connaissances d'être, par elles-mêmes, sans le secours d'autres connaissances, absolument certaines » (p. 20). L'auteur énumère, en les précisant brièvement, un certain nombre de ces « évidences fondamentales, » idées simples et générales, point de départ de notre connaissance. Cela posé, il rappelle le « mécanisme de l'intelligence, » procédant par jugements et par raisonnements. Certains jugements sont produits du seul fait de la présence des idées correspondantes, sans le secours d'aucun raisonnement : c'est dans cette catégorie que se classent les jugements qui expriment les principes premiers. De plus, notre intelligence puise directement, dans les faits sensibles expérimentaux peu complexes, des connaissances plus particulières, mais, elles aussi, évidentes. Ces connaissances, d'une évidence souvent relative, sont pour chacun de nous l'accompagnement inévitable — et variable suivant les personnes — des principes premiers. Enfin, les raisonnements que nous faisons inévitablement du fait du rapprochement en nous des principes premiers et des faits sensibles évidents doivent, eux aussi, être classés parmi les évidences fondamentales de la raison. L'auteur donne comme exemple d'une évidence de ce genre les preuves de l'existence de Dieu et la vérité même de cette existence, en tant qu'elle couronne le raisonnement qui y conduit.

La dernière partie de l'ouvrage est assez neuve dans un traité de la connaissance humaine ; et pourtant elle y est bien à sa place : « Acquérir les connaissances nécessaires à la vie morale, vaincre l'erreur, ce sont des actes de courage, les plus beaux qu'il puisse être donné aux hommes d'accomplir sur la terre. Mais il leur faut pour cela [en fait, ajouterions-nous pour plus de précision doctrinale] un secours extérieur, *celui des autorités et des doctrines auxquelles on donne sa foi.* » La foi naturelle — que M. W. distingue d'une manière trop imprécise de la foi surnaturelle — est un élément important de la connaissance humaine. L'homme, par lui-même, ne peut arriver à toute vérité, et, d'ailleurs, étant par sa nature sociable, il doit, même dans l'ordre de la connaissance, apprendre beaucoup de ses semblables. L'auteur étudie donc la nature de la vraie foi, sa valeur, sa nécessité, son rôle dans notre vie intellectuelle et morale. Et, comme cette foi naturelle est inefficace en beaucoup d'intelligences, il conclut — dans l'ordre de l'acquisition des vérités naturelles — à la nécessité morale de la foi surnaturelle.

[1] M. l'abbé Werquin est l'auteur de *L'Evidence et la Science*, que nous avons présenté à nos lecteurs en 1929, p. 732.

Voilà, certes, un excellent livre, écrit sans prétention et qui nous donne la quintessence de cette philosophie du bon sens qui est la philosophie de l'évidence et de la vérité. « Parmi les disciples d'Aristote, écrit l'auteur (p. 35), S. Thomas d'Aquin a poussé si loin l'analyse psychologique, la sagesse et la perspicacité philosophiques, qu'il n'est pas possible qu'une étude comme celle qui est entreprise ici ne s'inspire pas grandement de ses théories. »

11. — Pour clore ces notes de philosophie thomiste, il convient de signaler, sur l'éternelle controverse de la distinction de l'essence et de l'existence, l'étude posthume du P. Chossat, *L'Averroïsme de Saint Thomas, Notes sur la distinction d'essence et d'existence à la fin du XIII*e *siècle* [1].

Le regretté P. Ch. s'applique à démontrer qu'antérieurement à Gilles de Rome, aucun partisan des doctrines de S. Thomas n'a défendu la distinction réelle d'essence et d'existence et que l'adversaire combattu par Henri de Gand en 1276 est, non pas S. Thomas, mais Gilles de Rome.

Pous étayer sa thèse, le P. Ch. avance que ni Siger de Brabant, ni Kilwardby n'ont reconnu la fameuse distinction dans l'œuvre de S. Thomas ; que Gilles de Rome, tout en la défendant, était convaincu que S. Thomas « n'était pas de son avis et il le disait » (p. 155) ; que Jacques de Viterbe, qui le combat, en attribue la paternité, non à l'Angélique Docteur, mais à Gilles.

Sans prendre parti dans cette cause célèbre, il faut reconnaître avec le P. Descoqs (qui publie l'étude de son défunt confrère), que cette étude « contient beaucoup de suggestions et conclusions fort précieuses, qui ne manqueront pas d'intéresser les spécialistes dans l'histoire des doctrines médiévales » (p. 133).

Notons cependant qu'en publiant les *Theoremata de ente et essentia* de Gilles de Rome (voir *Ami*, 1931, p. 165), le P. Hocédez a donné certaines précisions qui permettent de dissiper les confusions possibles. Il en fait lui-même la remarque dans l'Introduction.

§ II. — Philosophie ancienne

1. — Dans les *Archives de Philosophie*, le P. Follet, S. J., publie une étude intitulée *Quelques sommets de la pensée indienne* [2]. « S'appuyant sur des ouvrages récents émanés de compétences indiscutées et indiscutables », il veut « donner une idée succincte des principaux courants de la pensée indienne à ceux qui n'ont ni le temps ni les moyens de lire les études des spécialistes » (p. 1). Le travail du P. F. n'est donc pas de première main. Dès la première page de la préface, il vous avertit qu'il a pris pour guide l'*History of indian Philosophy* de Surendranath Dasgupta (Cambridge, University Press, 1922, xvi-528 p.), ainsi que l'*Indian Philosophy* de S. Radhakrishnan (2 vol. in-8 de 684 et 797 pp., Londres, 1923, 1927, G. Allen).

Par pensée indienne le P. F. entend toute pensée « qui a existé dans l'Inde ». Il a choisi le terme « indien » et non « hindou », parce qu'il estime avec René Guénon que dans l'Inde ceux-là seuls sont appelés hindous qui adhèrent à une même tradition et qui sont dûment qualifiés pour pouvoir y adhérer réellement et effectivement : les bouddhistes n'étant pas dans ce cas, on n'a pas le droit de parler de bouddhisme hindou [1] (p. 2). Si le P. F. avait voulu exposer la pensée « hindoue » au sens exact du mot, il aurait dû écarter le bouddhisme. Or, il ne le voulait pas, parce que le mouvement déclenché par Çakia Mouni tient une très grande place dans l'évolution de la pensée de l'Inde.

L'auteur n'entend pas donner un précis de l'histoire de la pensée indienne ; il a fait un choix. Il se borne à quelques problèmes caractéristiques pour la spéculation de l'Inde : la pensée de Bouddha ; les courants religieux du bouddhisme connus sous les noms de Hinayana ou « petit véhicule », Mahayana ou « grand véhicule » et Tantrisme ; les « écoles scolastiques » qui ont essayé de systématiser ; enfin les systèmes philosophiques qui constituent la réaction brahmanique contre le Bouddhisme et qui précisément, par leur opposition au mouvement bouddhiste, sont particulièrement aptes à nous faire saisir la véritable tradition « hindoue ».

Dans une première partie (p. 4-48), le P. F. donne une vue d'ensemble des « problèmes métaphysico-mystiques qui ont préoccupé les penseurs de l'Inde. » Il montre ce que les philosophes entendaient par le terme « réel » ; en quel sens certains d'entre eux ont pu prétendre que le monde est irréel (p. 1-10). Il nous dévoile leur conception de l'Absolu et de la Relativité, ainsi que leurs essais pour en fixer les rapports. L'auteur est obligé d'avouer que, pour faire cet exposé, il a été bien des fois obligé de « schématiser » (p. 14). Il parle aussi de « merveilleux *Kriegspiel* des idées » : Evidemment, la mentalité des penseurs de l'Inde n'a rien de commun avec la clarté et la précision du Logos grec.

La deuxième partie (p. 49-116) contient un exposé clair et bien disposé du bouddhisme primitif, des courants religieux qui émanent de lui, ainsi que des essais tentés par des philosophes indiens pour en fournir une systématisation.

Une troisième partie (p. 116-173) est consacrée au Vedanta et à la réaction brahmanique contre le bouddhisme.

Dans la conclusion (p. 174-195), l'auteur donne une appréciation tant du bouddhisme que du Vedanta. Le P. F. est justement sévère pour le bouddhisme, lequel « parce qu'il se fonde sur l'homme et sa sublimation mystérieuse, manque tout à la fois de base et de couronnement. Il n'a ni vrai point de départ, ni voie sûre, ni but assuré. Et c'est pourquoi, malgré ses élans et ses beautés, le bouddhisme est un danger, un danger terrible » (p. 184). Entre le bouddhisme et le christianisme, il existe une différence radicale. Quant au Vedanta, le P. F. reconnaît qu'il s'est efforcé d'éviter le panthéisme ainsi que le dualisme ; mais il fait remarquer que, malgré son opposition au bouddhisme, le Vedanta, en aboutissant à l'absorption de l'Ab-

[1] *Archives de Philosophie*, vol. IX, cahier III, p. 134-177. — Signalons, dans le même cahier, la publication, par le P. Hocédez, des *Quæstiones in Metaphysicam* de Pierre d'Auvergne (p. 179-244).

[2] Vol. IX, Cahier I. — In-8 de 199 p. — Paris, 1932, Beauchesne.

[1] Cf. René Guénon, *Introduction à l'étude des Doctrines hindoues*, p. 163 et suiv. (Paris, 1921, Rivière).

solu humain dans l'Absolu divin, revient à l'idée bouddhique de « l'homme atteignant la divinité, se faisant pour ainsi dire Dieu, découvrant son caractère de Dieu » (p. 193).

Le grand historien allemand Léopold de Ranke a dit que l'historien éprouve « la soif des sources » le *Quellendurst*, c'est-à-dire le désir de connaître les documents originaux. En lisant l'exposé si attachant que le P. F. a consacré au « Kriegspiel » des idées indiennes, on éprouve un très vif désir de lire au moins quelques passages des œuvres de ces émérites partenaires du « Kriegspiel » des idées indiennes. Or, le P. F. est vraiment un peu trop sobre en fait de citations des philosophes indiens. C'est le seul défaut que nous ayons pu constater dans son étude si intéressante et si instructive.

2. — Le troisième cahier du vol. IX des *Archives* [1] contient un certain nombre d'études d'Histoire de la philosophie ancienne.

Tout d'abord, M. Joseph Souillé présente une brève étude sur *l'énigme d'Empédocle* (p. 1-23). L'antiquité a attribué deux poèmes au vieux penseur d'Agrigente : l'un, intitulé *Physica*, expose l'origine du monde et des choses à la manière des anciens physiciens d'Ionie, donc sans aucun recours à la divinité; l'autre, sous le titre de *Katharmoi* (purifications), donne des enseignements moraux, religieux et mystiques. Les critiques se sont demandé si le même écrivain peut être l'auteur d'une œuvre nettement « rationaliste » comme les *Physica*, et d'un poème d'inspiration religieuse et mystique comme les « Purifications. » Avec raison, M. Souillé estime qu'Empédocle est bien l'auteur des deux poèmes qu'on lui attribue, les *Katharmoi* devant être interprétés à l'aide des *Physica*, comme les doxographes de l'antiquité l'ont toujours fait. Cela étant, nous ne voyons guère pourquoi l'auteur se demande « si décidément chez Empédocle, Cagliostro ne l'a pas emporté sur Newton » (p. 23).

3. — Dans l'étude qu'il consacre à *la Politique de Socrate* (p. 25-59), le P. André Brémond expose qu'en matière politique, Socrate préconisait un idéalisme sans compromis, la Cité elle-même et toute son activité devant être rigoureusement réglée par la justice, tandis que Platon, particulièrement dans les *Lois*, estimait devoir tenir compte des circonstances de fait.

Selon le P. B., la polémique contre la politique basée uniquement sur la force (que nous lisons dans le *Gorgias*, le *Protagoras* et dans les premiers livres de *la République)* représente les idées de Socrate et vise l'impérialisme de Périclès. Que ce dernier soit visé dans les trois dialogues susdits, nous l'admettons volontiers ; mais nous doutons fort que Platon se soit contenté de répéter contre Périclès les arguments de Socrate. Il semble aussi fort douteux qu'en politique Platon ait été plus réaliste que son vieux maître. Du reste, la discrimination de ce qui revient à Socrate dans les dialogues de Platon est très difficile.

Dans une courte note (p. 61 et suiv.), le P. B. expose que les « lois non écrites » dont il est parlé dans Xénophon *(Mémorables*, I, 6) et dans l'*Antigone* de Sophocle, ne sont pas à entendre au sens de « coutumes », par opposition à la loi écrite, mais qu'il faut voir en elles l'expression de la loi morale universelle. Il est fort douteux que les historiens de la philosophie grecque se rangent à l'avis du P. B., malgré le passage d'Aristote *(Rhétorique*, I, III) qu'il cite.

Dans une seconde note intitulée : « Un argument de Socrate contre la thèse de l'âme-harmonie », le P. B. discute contre Robin sur le sens du passage du *Phédon*, p. 93 B. L'argumentation exégétique de l'auteur est bien conduite.

4. — M. René Mugnier, professeur au Lycée de Galata-Séraï, étudie *l'Idée de Hiérarchie dans le système d'Aristote* (p. 75-93). Il montre d'abord que, dans le monde sublunaire, la matière première, les éléments, les mixtes, les plantes, les animaux et l'homme forment « une véritable hiérarchie de puissances et d'actes, puisque chacun de ces divers moments du monde inanimé ou animé est de plus en plus acte et de moins en moins puissance, à mesure que nous nous rapprochons de l'homme » (p. 93). Dans le monde supralunaire il existe une « hiérarchie de moteurs immobiles tout en acte, animant des sphères dont le nombre de rotations va en augmentant à mesure que ces sphères s'éloignent du premier moteur. » (Id). Celui-ci meut l'Univers par l'amour ; tout tend vers lui, les moteurs célestes, l'homme quand il recherche l'intelligible, voire les animaux, « car c'est un reflet de la beauté divine que l'animal et le minéral recherchent dans l'homme d'une manière inconsciente. » (Id).

Sans doute la constatation de pareille hiérarchie d'êtres dans la philosophie d'Aristote n'est pas neuve, mais M. Mugnier l'a exposée en quelques pages d'une manière très claire et très intéressante. Nous avons apprécié également son excellente documentation.

5. — Une mort prématurée a empêché le P. Etienne Pialat d'achever la thèse de doctorat qu'il préparait sur S. Augustin. Un fragment de cette thèse a été publié dans les *Archives* [1]. Il a pour objet : *La Théorie de la Sensation chez S. Augustin.*

Partant de l'analyse d'une sensation donnée par le grand Docteur dans le *De quantitate animæ*, n. 42, l'auteur en dégage d'abord une définition générale : *corporis passio non latens animam.* Ensuite il étudie l'âme dans la sensation, son « action motrice et perceptive, captatrice d'images et créatrice d'habitudes » (p. 102). Une troisième partie donne d'intéressants aperçus sur la perception par les sens selon S. Augustin. Enfin, une dernière partie expose la nature de la sensation, son aspect matériel, l'impression reçue dans le sens corporel et provoquée par l'objet extérieur, son aspect spirituel et l'activité de l'âme qui sent, les deux aspects étant tellement liés qu'ils se conditionnent, l'un ne pouvant exister sans l'autre : un cadavre est incapable de sensation et l'âme séparée du corps devenant elle-même naturellement insensible.

Bon travail, très fouillé, bien documenté, clair et agréable à lire.

(A suivre).

[1] In-8 de 317 p. — Paris, 1932, Beauchesne.

[1] Vol. IX, cahier III, p. 96-117.

Comptes rendus Bibliographiques

Mgr Grente, évêque du Mans. — Œuvres oratoires et pastorales, tome vi. — In-8 de 320 p., 20 f. — Paris, Beauchesne.

La parole éloquente de Mgr l'Evêque du Mans sait donner la vie aux choses les plus lointaines et aux idées les plus abstraites : c'est un plaisir de l'entendre, c'est un régal pour l'esprit et pour le cœur de la retrouver, fixée dans un texte superbement édité.

Si nous ne sommes pas insensibles à la forme, toujours impeccable, dont Mgr Grente sait revêtir sa pensée si souple et si nuancée, c'est surtout au fond, doctrinal et sanctifiant, que vont nos préférences. Et c'est précisément parce que l'enseignement du dogme et de la morale catholiques affirme ici partout sa primauté, que l'auteur se révèle de la lignée des grands orateurs.

Les lettres, discours et allocutions de circonstance, — tels, *Le Jugement de Poitiers sur Jeanne d'Arc ; Deuxième centenaire de religieuses garde-malades ; Quatre archevêques manceaux* (NN. SS. Dubois, Charost, Mélisson, Grouard) ; *Les bulletins paroissiaux ; Le Jubilé de N.-D. de Bon secours ; Le XIIIe centenaire de l'abbaye de Jouarre ; A Sainte-Anne d'Auray ; L'orgue de la basilique de Pontmain ; Les cloches de Notre-Dame de la Couture,* — portent eux-mêmes l'empreinte de ce cachet doctrinal et apostolique. Mais c'est vraiment l'évêque, accomplissant pleinement son rôle de docteur et de pasteur, et parlant au nom de l'Eglise, que nous trouvons en d'autres sujets où le dogme et la morale apparaissent au premier plan. Citons, sur l'*Action catholique,* la brève et substantielle allocution prononcée le 30 juin 1929, pour la réunion générale de la F. N. C., et les deux discours *(La Jeune Fille et la Communion, La Communion, préparation de l'avenir)* qui sont deux magnifiques échos des Congrès eucharistiques de Bayonne (4 juin 1929) et de Lille (4 juillet 1931). Le panégyrique du *Bienh. Claude de la Colombière* (Amiens, 17 novembre 1929) jette d'opportunes lumières sur le développement du culte du Sacré-Cœur et les richesses de ce Cœur égalisant les âmes dans l'amour. Aux jeunes filles, Mgr Grente montre l'utilité de l'étude : *La Jeune Fille et l'étude (Vie catholique,* 22 février 1930) ; aux jeunes gens, il rappelle *L'honneur d'être croyant* (Réunion des Etudiants, 25 janvier 1931). Les paroles sur la *Menace à la liberté d'enseignement,* prononcées au Mans (assemblée départementale de la F. N. C., 17 mai 1931) à l'occasion de la gratuité des classes secondaires, feront réfléchir même ceux qui s'obstinent à ne pas vouloir se rendre compte des progrès incessants du laïcisme dans l'enseignement ; et, parallèlement, le discours prononcé à la rentrée de l'Université catholique d'Angers (18 novembre 1930), *Le ministère de la pensée,* convaincra tous les croyants de la nécessité de maintenir nos Facultés libres.

Les amis de la Liturgie se délecteront à la lecture du discours : *Plus de « spectateurs muets » de la liturgie,* prononcé au Congrès international de Liturgie (Anvers, 22 juillet 1930) : Mgr Grente préconise la participation des fidèles à la liturgie et principalement au chant liturgique.

Enfin, terminons cette trop brève recension par l'indication d'un sujet doctrinal au premier chef : *La charité, premier devoir du chrétien,* qui fut le thème de la *Lettre pastorale* de Carême 1930.

En « Appendice », une table analytique des six volumes des *Œuvres oratoires et pastorales* déjà parus.

Marcel Légaut. — Prières d'un croyant. — Un vol. in-16 de 274 p., 15 f. — Paris, Grasset.

Il est bien rare que le critique, en parcourant un livre nouveau, n'éprouve tout d'abord que le désir de louer. Le livre de M. Légaut nous a valu cette surprise et cette joie.

L'auteur est un membre de l'enseignement public, et occupe actuellement une chaire de mathématiques à la Faculté des sciences de Rennes. Il fait partie d'un de ces groupes de professeurs catholiques qui aiment à se réunir de temps en temps pour se soutenir mutuellement dans leur foi. Le présent livre est né de ces entretiens fraternels. Il s'agit moins d'allocutions faites à des auditeurs que de soliloques, ou mieux de méditations prononcées en présence de témoins sympathiques qui s'y unissent. Ces « prières » ont d'abord circulé en feuilles détachées avant d'être réunies en volume.

Le point de départ de chacune d'elles est un texte ou du moins un thème évangélique. L'auteur en indique généralement le sens littéral et historique ; mais il ne s'y attarde pas ; il en fait plutôt une amorce à ses réflexions sur soi-même et aux élans de son cœur vers Dieu, usant parfois de la dissertation et de l'analyse, mais s'adressant le plus souvent à son âme et à Dieu.

Le titre est-il une réminiscence des *Paroles d'un croyant* de Lamennais, qui parurent précisément en 1833 ? Peut-être. En tout cas l'accent ici est tout autre : neuf, jeune, vibrant, profond, vraiment religieux et surtout pleinement sincère. On éprouve, à cette lecture, quelque chose de l'impression que produisent en nous les autobiographies des convertis : tout ce qu'ils nous disent nous est bien connu, mais ils ont saisi mieux que nous la portée pratique de certaines vérités qui sont devenues pour eux « une lumière de vie ».

Le charme littéraire de ces pages, dans la première partie de l'ouvrage, est grand. Le style y est simple, sans apprêt, avec quelques répétitions et d'heureuses trouvailles. On croit assister à la genèse d'une pensée qui se cherche elle-même et qui trouve, en même temps qu'elle naît et grandit, son expression adéquate. Cet effort de toute l'âme qui se hausse peu à peu vers la pleine clarté d'abord entrevue donne à certaines pages une émotion d'autant plus poignante que l'artifice en est absent.

Encadrées dans un prologue et une conclusion, les quatre parties de l'ouvrage marquent quatre étapes de la vie spirituelle. *Aurores* en décrit l'éclosion pleine d'enchantement ; *Les luttes* montre à quel prix elle progresse ; *Avec Lui* décrit une première phase, tout intime, de l'union au Christ ; *Dans la voie* marque le plein épanouissement de cette union conduisant à l'apostolat.

Ce livre remarquable a cependant aussi ses faiblesses. Nous devons les signaler ici, précisément à cause du rayonnement qu'il ne manquera pas d'avoir.

Tout d'abord l'histoire évangélique est traitée sans un souci scrupuleux de l'exactitude, surtout quand l'auteur reconstitue l'état d'âme de certains personnages, tels que Marthe et Marie, les disciples d'Emmaüs, etc. Même dans le portrait moral du Sauveur, quelques traits seraient à reprendre et à retoucher, non seulement parce qu'ils manquent de rectitude théologique dans l'expression (p. 54, on nous parle d'un « acte de foi » fait par Jésus ; cf. p. 148 sur la « personnalité » de Jésus), mais surtout parce qu'ils supposent une notion peu exacte de la mentalité d'un Homme-Dieu telle que la révélation du Nouveau Testament et l'enseignement de l'Eglise nous permettent de la connaître (cf. p. 136, 159, 160, 167, 173-174, etc.).

On peut expliquer — et excuser dans une assez large mesure — ces déficiences par le manque d'information théologique de l'auteur, qui, nous n'en doutons pas, corrigerait volontiers ces points défectueux. En serait-il de même des conceptions philosophiques qu'on le voit affleurer çà et là, surtout dans la seconde moitié de l'ouvrage ? On ne peut lire les formules des p. 161-163, 169, 190, 196, 200-202, pour ne citer que les passages les plus significatifs, sans songer

invinciblement non seulement aux célèbres métaphores, mais aux thèses mêmes de M. Bergson dans ce qu'elles ont de plus risqué au point de vue de l'interprétation des faits religieux, et même en ce qu'elles ont d'équivoque par rapport à la philosophie panthéiste « en laquelle seule, écrit M. Légaut (p. 147), notre esprit croit pouvoir se trouver satisfait ».

Qu'on veuille bien remarquer le sens exact de ces critiques. L'intention de l'auteur, cela va de soi, est hors de cause. Le mouvement général de sa pensée est bien, lui aussi, dans le sens du catholicisme ; mais ce courant entraîne quelques matériaux arrachés à des rives malsaines ; on pourrait y voir des indices de la puissance victorieuse du grand fleuve qui les charrie ; mais ce serait oublier qu'ils ont pour premier résultat de troubler la limpidité de ses eaux. A plusieurs reprises, M. L. demande à Dieu de le garder du mal que pourraient lui faire ses « idées », ses « systèmes » ; en nous appropriant ses craintes et sa prière, nous songeons surtout à ses lecteurs.

Nous l'avons marqué à plusieurs reprises : c'est surtout à la seconde moitié du livre que s'adressent nos critiques. On n'y trouve plus au même degré la spontanéité, la fraîcheur de l'élan religieux qui donnent aux premières pages leur charme captivant, mais au contraire quelque chose de tendu, de recherché, avec de belles élévations toujours, gâtées cependant trop souvent tantôt par des expressions d'une vulgarité qui détonne, tantôt par quelques phrases où la pensée s'embarrasse plus qu'elle ne s'exprime sous l'abondance des mots.

En somme, les *Prières d'un croyant* sont un alliage : l'or y domine et y rend le son d'une très belle âme chrétienne ; d'autres substances devraient en être éliminées pour que le métal fin demeurât seul. Ce livre serait alors à nos yeux un des plus beaux et des plus émouvants témoignages que notre époque ait rendus au Christ de l'Eglise et de l'Evangile. Quelques pages bien réussies ont un accent qui fait songer aux *Confessions* de S. Augustin. Les croyants ne retiendront que ces pages et s'en inspireront dans leurs prières. Les incroyants y entendront une voix fraternelle qui, s'élevant de leur milieu intellectuel, leur donnera la nostalgie des certitudes, inconnues ou perdues, auxquelles leur âme aspire confusément ; dociles à ses suggestions, et sachant qu'il faut souvent dépasser un peu la position du phare encore exposé aux tempêtes pour parvenir à la sécurité du port, ils feront confiance à leur guide qui les conduira doucement jusqu'aux pieds du Christ, en qui seul on trouve la vérité totale et la plénitude de la vie.

Veni, Sancte Spiritus, par l'abbé F. GELLÉ. — In-12 de XIII-470 p. — Paris, Beauchesne.

Le sous-titre de l'ouvrage indique le but poursuivi par l'auteur : « quatorze entretiens sur le Saint-Esprit et le sacrement de Confirmation, à l'usage des prédicateurs, des catéchistes et des fidèles. » C'est-à-dire qu'on a voulu présenter ici une retraite préparatoire à la Confirmation, et quelque chose de plus. M. Gellé s'en explique dans la Préface : « Le sacrement de Confirmation est le propre sacrement des chrétiens dans l'*Action catholique*. C'est ce sacrement qui les agrège à la hiérarchie à titre d'auxiliaires. Le grand relief que prend de nos jours l'*Action catholique* fait également saillir le sacrement de Confirmation. Les jeunes gens qui se préparent à recevoir le sacrement de Confirmation ne sont pas les seuls qui puissent méditer avec avantage sur le Saint-Esprit, sur le témoignage à Jésus, sur le sacrement du Saint-Esprit et du Témoignage ; mais aussi tous les militants de l'Action catholique, lorsqu'ils font leur retraite annuelle. »

La « retraite » de M. Gellé comprend dix-sept sermons ou instructions. Un sermon d'ouverture : *le Saint-Esprit en Jésus*. Puis :

PREMIER JOUR. 1° *Le Saint-Esprit* et les Vertus *Théologales*, — 2° et *l'Eglise*, — 3° et les Saints de *L'Ancien Testament*, — 4° la *Confirmation* et le *Baptême*.

DEUXIÈME JOUR. 1° Le *Saint-Esprit* et les Vertus *Morales*, — 2° et la *Sainte Vierge*, — 3° et les Saints du *Nouveau Testament*, — 4° La *Confirmation* et l'*Ordre*.

TROISIÈME JOUR. 1° Le *Saint-Esprit* et ses *Dons*, — 2° et le *Péché*, — 3° et les *Damnés*, — 4° La *Confirmation* et l'*Eucharistie*.

En répartissant ainsi les sujets, l'auteur se place à un point de vue *psychologique* et *pédagogique*. Il veut d'abord *convaincre*, puis *persuader*, enfin *convertir*. Mais il se rend parfaitement compte que l'ordre *logique* aurait eu d'autres exigences. Certains sujets ont même été introduits pour que la retraite fût complète : tels les deux sermons sur le Saint-Esprit et le Péché ; le Saint-Esprit et les Damnés.

Cet agencement quelque peu arbitraire engendre, il faut bien le reconnaître, un peu de confusion. M. Gellé s'en rend parfaitement compte, et, dans l'avertissement, écrit cette phrase suggestive : « Nous ne publions pas des textes à lire ou à réciter, et qui dispensent le prédicateur de tout effort personnel. Nous suggérons des idées. Que le prédicateur les pénètre, et qu'il s'en pénètre, et puis qu'il les concentre ou les dilue, et, *réduites à une formule assimilable, qu'il en nourrisse les âmes* » (p. XII).

Dans chaque instruction sont disposées, au début de chaque paragraphe, des « manchettes » qui en jalonnent l'exposé et qu'on retrouve à la Table des matières. Cette précaution typographique facilite les recherches.

Cet ouvrage rendra de précieux services : rattachant à l'action de l'Esprit-Saint toute la vie surnaturelle — intérieure et extérieure — du chrétien, il se présente, avant tout, comme une mine de renseignements pour les prédications faites *aux élites*. C'est dire qu'à notre humble avis, il dépasse de beaucoup le niveau qu'on doit conserver dans les retraites ordinaires de Confirmation.

La doctrine théologique de M. Gellé est solide et puisée à bonnes sources. Après la Sainte Ecriture, c'est l'Angélique Docteur qu'il cite le plus volontiers. Il nous a semblé cependant que parfois l'expression n'était pas toujours heureuse. Ce léger défaut provient souvent d'un procédé littéraire familier à l'auteur : comparaison ou parallèle. On a dit vulgairement que « toute comparaison cloche », et, pour maintenir rigoureusement ses parallèles, M. Gellé est obligé d'en forcer l'expression. Quelques exemples :

P. 180 : « Au ciel, pas d'unité, pas de communication du Saint-Esprit, pas de gloire, indépendamment du Christ Béatifique [*et les Anges, avant l'Ascension* ?] ; ici-bas, pas d'unité, pas de communication du Saint-Esprit, pas de grâce, indépendamment du Christ-Eucharistique [*et les petits enfants baptisés avant l'âge de raison ? et les infidèles appartenant à l'âme de l'Eglise ?*]

P. 269 : « Le Chrême coulera sur le chef de l'Evêque, comme il a coulé entre les doigts du Prêtre » *(Pardon! c'est,* pour le prêtre, *l'huile des catéchumènes)*.

P. 405 : « Pour ceux-là (les damnés), l'Esprit du Seigneur, « le torrent de délices (ps. XXXV, 9) est devenu un torrent de soufre. » [L'expression relevée dans Is., XXX, 33, n'autorise pas pareille application au Saint-Esprit].

P. 408 : « Nous l'avons reçu, votre Fils, sous forme de parole, au catéchisme, et, à la sainte Table, sous forme de pain. » [Le Verbe de vérité est dans la parole ; le corps du Christ est contenu sous les accidents du pain : le parallélisme de la « forme » serait facilement tendancieux].

Parallélisme forcé entre Eve et Marie (p. 191) quant à l'origine de la Mère de Dieu, à qui l'auteur